

„Arabscy” czy „wschodni” chrześcijanie? O tożsamości koptyjskiej i nacjonalizmie

George Sabra¹ dzieli chrześcijan zamieszkujących obszar świata arabskiego na dwie grupy: „arabskich chrześcijan” i „wschodnich chrześcijan”. Podstawowe różnice między nimi sprowadzają się do odmiennego stosunku do kultury arabsko-muzułmańskiej, chrześcijan zachodnich oraz arabskiego nacjonalizmu. „Arabscy chrześcijanie” czują się w pełni zintegrowani ze społecznością muzulmańską. Kultura arabsko-muzułmańska stanowi dla nich nieodłączny element ich własnego dziedzictwa kulturowego. Podobnie jak muzułmanie mają negatywny stosunek do cywilizacji zachodniej oraz Izraela. Dla tej grupy w początkach XX wieku atrakcyjną ideologią stał się nacjonalizm arabski, ponieważ dawał szansę na stworzenie egalitarnego społeczeństwa, w którym różnice religijne schodziły na dalszy plan. „Wschodni chrześcijanie” odrzucają tożsamość arabsko-muzułmańską, podkreślają niearabskie korzenie swej kultury oraz odmienność religijną, mają też o wiele bardziej pozytywny stosunek do cywilizacji zachodniej. Wśród muzulmańskiej większości żyją w nieustannym poczuciu zagrożenia własnej egzystencji, obawiają się utraty wiary, tożsamości i wolności i dlatego uważają Zachód za swojego naturalnego sprzymierzeńca. Ze względu na wspólne korzenie chrześcijaństwa cywilizacja zachodnia stanowi istotny składnik ich własnej tożsamości.

Egipcjcy Koptowie zostali zakwalifikowani do grupy „wschodnich chrześcijan”, co Sabra argumentuje „koptyjskim nacjonalizmem” opartym na niearabskiej tożsamości Koptów, wywodzących swoje korzenie ze starożytnego Egiptu². Jednak czy zaproponowana przez Sabrę definicja „wschodnich chrześcijan” uzasadnia zastosowanie tego terminu w odniesieniu do Koptów? Czy rzeczywiście można mówić o „koptyjskim nacjonalizmie”?

Koptowie stanowią obecnie ok. 10% populacji Egiptu³, co sprawia, że są największą mniejszością religijną na Bliskim Wschodzie. Status Koptów, jako mniejszości

¹ G. Sabra, *Two Ways of Being a Christian in the Muslim Context of the Middle East*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 1/2006.

² *Ibidem*, s. 48.

³ Dokładna liczba Koptów jest nieznana. Oficjalne dane rządowe wskazują na 6-procentowy udział Koptów w populacji egipskiej, co znacznie odbiega od źródeł kościelnych (20%). W obawie przed eskalacją przemocy na tle religijnym rząd nie jest zainteresowany przeprowadzeniem wiarygodnych statystyk. 10% stanowi szacunkową, wypośredkowaną liczbę, która najczęściej pojawia się w literaturze. S.S. Hasan., *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, New York 2003, s. 18.

religijnej, wydaje się kwestią bezdyskusyjną. Można postawić pytanie, czy Koptowie są wyłącznie grupą religijną, czy też można ich definiować jako grupę etniczną, którą stanowili przed podbojem muzułmańskim.

Historia chrześcijaństwa na terenach Egiptu sięga I wieku naszej ery, kiedy to między 48 a 61 rokiem do Aleksandrii przybył św. Marek Ewangelista, uważany za założyciela, pierwszego patriarchę i świętego Kościoła koptyjskiego⁴. W okresie inwazji arabskiej w 641 roku społeczność koptyjska stanowiła ok. 80% populacji Egiptu. Jednak, głównie ze względu na obowiązek płacenia dzizji, Koptowie zaczęli przechodzić na islam i wkrótce z etnicznej większości stali się religijną mniejszością⁵. Mimo nie zawsze przyjaznych relacji muzułmańsko-koptyjskich na płaszczyźnie społecznej oraz kulturowej, wbrew temu co twierdzi Sabra, Koptowie byli w bardzo dużym stopniu zintegrowani z muzułmanami. Już sam podbój Egiptu został przyjęty przez Koptów z prawdziwą ulgą, ponieważ oznaczał uwolnienie się od Bizancjum, które starało się zdławić wolność religijną i polityczną. Koptowie zawsze odgrywali istotną rolę w administracji lokalnej; zajmowali się poborem podatków, piastowali stanowiska skrybów i urzędników⁶. Zawsze mieli swoich przedstawicieli wśród najbogatszej warstwy społeczeństwa, byli zazwyczaj lepiej wykształceni od muzułmanów, zajmowali się przede wszystkim finansami i bankowością. W pierwszej połowie XX wieku stanowili trzon arystokracji ziemskiej, a po rewolucji naserowskiej stali się przedsiębiorcami, przemysłowcami, kupcami i specjalistami⁷.

Grupy etniczne najczęściej definiuje się na podstawie obiektywnych kryteriów, takich jak: język, podobieństwo cech fizycznych lub „rasa”, religia, wspólnota zwyczajów, przekonanie o wspólnym pochodzeniu⁸. Według Smitha Koptów nie można określać mianem grupy etnicznej, ponieważ nie mają poczucia odrębności kulturowej, jak i rasowej⁹. Rzeczywiście, na płaszczyźnie kulturowej Koptowie z pewnością nie stanowią odrębnej jednostki. Nie odrzucają historii i kultury arabsko-muzułmańskiej, która na przestrzeni wieków stała się nieodłącznym elementem kultury koptyjskiej. Podobnie jak muzułmanie posługują się językiem arabskim¹⁰. Jednak nawet na płaszczyźnie religijnej można zaobserwować wiele elementów zaczerpniętych z tradycji muzułmańskiej, obcych dla chrześcijaństwa zachodniego; Koptowie modlą się pięć razy dziennie, przed wejściem do Kościoła ściągają buty, a kobiety, zwłaszcza starsze, często

⁴ A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 22–23.

⁵ R.P. Henderson, *The Egyptian Coptic Christians: the Conflict between Identity and Equality*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2/2005, s. 156.

⁶ A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 70–72.

⁷ S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 19–20.

⁸ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007, s. 75.

⁹ C.D. Smith, *The Egyptian Copts: Nationalism, Ethnicity, and Definition of Identity for Religious Minority* [w:] M. Shatzmiller (red.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal and Kingston 2005, s. 59.

¹⁰ Do XIV w. język koptyjski został całkowicie wyparty przez arabski. Aktualnie koptyjski stosowany jest wyłącznie jako język liturgiczny. M. Nisan, *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson 2002, s. 135.

noszą chusty¹¹. W przeszłości przedstawiciele pewnych grup społecznych przejmowali islamskie praktyki, w tym także poligamię, zawierając małżeństwa zakontraktowane zgodnie z szariatem¹². Jednak, co najważniejsze, sami Koptowie uważają się za Egipcjan, całkowicie integrują się z państwem egipskim i egipską tożsamością narodową.

W procesie kształtowania się „koptyjskiej egipskości” istotną rolę odegrał okres panowania dynastii Muhammada Alego, a zwłaszcza druga połowa XIX wieku, kiedy pod rządami Sa’ida Paszy (1854–1863) oraz chedywa Isma’ila (1863–1879) nastąpiła zdecydowana poprawa statusu ludności koptyjskiej. W 1855 roku zniesiono obowiązek płacenia dzizji, a od 1856 roku synowie koptyjskich notabli mogli służyć w armii. W latach 50. zaczęły powstawać koptyjskie szkoły, wspierane finansowo przez Isma’ila, a w 1875 roku otwarto Koptyjską Szkołę Teologiczną. W 1877 roku zaczęła ukazywać się wydawana przez Kopta gazeta *al-Watan* (Ojczyzna). Koptowie piastowali stanowiska sędziowskie i mogli nawet startować w wyborach do Rady Konsultacyjnej¹³. Okres okupacji brytyjskiej po 1882 roku często określany jest jako koptyjski „złoty wiek”. Koptowie mieli coraz więcej możliwości pełnej partycypacji w życiu politycznym i społecznym, czego symbolem stał się Butrus Ghali, który w latach 1908–1910 pełnił funkcję premiera¹⁴. W ostatnich latach XIX wieku w rękach Koptów znajdowało się 25% bogactwa narodowego i 45% stanowisk w sektorze publicznym. W pierwszej połowie XX wieku postawa współpracy i jedności oraz rola, jaką Koptowie odegrali w ruchu niepodległościowym i nacjonalistycznej partii Wafd¹⁵ pomogła im w pełni zintegrować się ze społecznością muzułmańską¹⁶.

Egipski nacjonalizm terytorialny, który zyskał ogromne poparcie społeczne w okresie międzywojennym, był dla Koptów szansą na osiągnięcie prawdziwej równości społecznej. „Egipskość” stała się głównym źródłem tożsamości, lojalności i narodowej afiliacji. Był to okres największego konsensusu społecznego i jedności narodowej. Nacjonalizm egipski stanowił jednoczące ramy dla wielu różnych prądów

¹¹ R.P. Henderson, *op. cit.*, s. 160.

¹² C.D. Smith, *op. cit.*, s. 65–66.

¹³ M. Nisan, *op. cit.*, s. 139–140, J. Tagher, *Christians in Muslim Egypt. A Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Altenberge 1998, s. 195–208.

¹⁴ W 1910 r. Butrus Ghali został zamordowany przez członka tajnej organizacji terrorystycznej. Główną przyczyną była rola, jaką odegrał w 1906 r. w procesie fallahów z Dinszawaj, oskarżonych o zamordowanie brytyjskiego oficera, który w czasie polowania na gołębie przypadkowo zranił Egipcjanina. Sąd pod przewodnictwem Butrusa Ghali wydał wyrok śmierci na czterech fallahów. Decyzja spotkała się z falą krytyki nie tylko ze strony muzułmanów, lecz także Koptów. B. Stepniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2008, s. 17–19.

¹⁵ Partia założona w 1919 r. przez Sa’ada Zaghlulę; jej podstawowym celem była walka z protektora-tem brytyjskim i zdobycie niepodległości. W partii zawsze działało wiele prominentnych przedstawicieli społeczności koptyjskiej. W 1924 r. Sa’ad Zaghlul został pierwszym premierem konstytucyjnego rządu, na stanowiskach ministerialnych znalazło się wówczas dwóch Koptów: Murqus Hanna i Wassef Butrus Ghali (syn Butrusa Ghali). W 1930 r. stanowiska ministerialne piastowali Wassef Butrus Ghali oraz Makram Ubajd pełniący wówczas stanowisko sekretarza generalnego Wafd. C. Chaillot, *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*, Białystok 2005, s. 19.

¹⁶ D. Zeidan, *The Copts – Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 1/1999, s. 56–57.

politycznych i intelektualnych¹⁷. Nie opierał się wyłącznie na odrębności terytorialno-historycznej Egiptu, lecz jego podstawowym elementem, „sercem i duszą”, był faraonizm, czyli odwoływanie się do dziedzictwa starożytnego Egiptu, który stał się niezwykle istotnym składnikiem tożsamości egipskiej. Tematykę związaną ze starożytnym Egiptem podejmowano w prasie, literaturze, poezji, sztukach wizualnych, do czego niewątpliwie przyczyniły się badania archeologiczne, zwieńczone w 1922 roku odkryciem grobu Tutenchamona. Faraonizm odwoływał się nie tylko do spuścizny kulturowej, lecz była to także teoria postulująca odrębność etniczną czy też rasową Egipcjan, zgodnie z którą starożytnych i współczesnych Egipcjan łączyły także więzy krwi¹⁸. Dla Koptów okres nacjonalizmu egipskiego, w którym przynależność religijna odgrywała drugorzędną rolę, oznaczał poczucie prawdziwej równości oraz wyzbycie się statusu mniejszości. Dlatego też, kiedy w 1922 roku Brytyjczycy, ogłaszając niepodległość Egiptu, zapewnili sobie przywilej ochrony mniejszości, do których zaliczono także Koptów, wielu członków społeczności zaprotestowało przeciwko potraktowaniu ich na równi z obcokrajowcami¹⁹. Idee nacjonalistyczne zostały w pełni wyartykułowane w proklamowanej w 1923 roku pierwszej egipskiej konstytucji, która wprowadzając równość wobec prawa wszystkich obywateli, bez względu na pochodzenie etniczne, język i religię oraz wolność wyznania, czego gwarantem miało stać się państwo²⁰, dla Koptów stała się symbolem prawdziwego równouprawnienia.

Mimo że już w okresie międzywojennym, a także w latach 40. doszło do pierwszych oznak załamywania się jedności narodowej²¹, prawdziwym wyzwaniem dla Koptów stały się lata 50. i 60., czyli okres triumfu nacjonalizmu arabskiego. Rewolucja 1952 roku, rzecz jasna nie była wymierzona przeciwko Koptom. W początkowej fazie pozbawiona była ideologii panarabskiej, a jej podstawowym celem było wyparcie z ziemi egipskiej wojsk brytyjskich oraz zabezpieczenie niepodzielności terytorialnej

¹⁷ I. Gershoni, J.P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, New York 1987, s. 269, 272.

¹⁸ *Ibidem*, s. 164–168.

¹⁹ C.D. Smith, *op. cit.*, s. 71.

²⁰ S.K. Brown II, *The Coptic Church in Egypt: A Comment on Protecting Religious Minorities from Nonstate Discrimination*, „Brigham University Young Review” 3/2000, s. 1056.

²¹ W latach 20. powstały dwa ugrupowania, w których retoryce istotną rolę odgrywały elementy antykoptyjskie. Powstała w 1922 r. Partia Liberalno-Konstytucyjna – główny przeciwnik partii Wafd – w latach 30. i 40. zainspirowana nazistowską propagandą oskarżała Koptów o próbę przejęcia faktycznej władzy w Egipcie i porównywała ich działalność do ruchu syjonistycznego w Palestynie. Z drugiej strony światowy kryzys gospodarczy lat 20. i 30., który spowodował wzrost bezrobocia, zubożenie społeczeństwa i wzrost przestępczości, a także upadek obyczajowości i legalizację prostytucji w czasie I wojny (skutek uboczny stacjonowania wojsk brytyjskich i australijskich), doprowadziły do powstania Bractwa Muzułmańskiego. II wojna światowa przyniosła dalsze pogorszenie sytuacji ludności, a tym samym coraz większą popularnością cieszyło się Bractwo wzywające do społecznego i gospodarczego porządku opartego na islamie. Antykoptyjska propaganda Bractwa, które oskarżało Koptów o wrogość wobec islamu doprowadziła do pierwszych aktów przemocy na tle religijnym (obrzucanie kościołów kamieniami, napaści na księży, zakłócanie uroczystości kościelnych) w powojennej historii Egiptu. S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 45–52.

państwa²². Jednak dojrzały naseryzm, który zawierał w sobie elementy nacjonalizmu egipskiego²³ i panarabizmu, jak również echa ideologii panislamskiej²⁴, a na płaszczyźnie gospodarczej i społecznej oznaczał zaprowadzenie porządku socjalistycznego, zarówno ze względów ideologicznych, jak i czysto pragmatycznych, stanowił dla Koptów mało atrakcyjną perspektywę. Taki ustrój mógł jedynie oznaczać ich marginalizację jako społeczności, powrót do statusu mniejszości i wykluczenie z życia politycznego. Silnie identyfikujący się z dziedzictwem starożytnego Egiptu Koptowie nie chcieli zamieniać swej egipskiej tożsamości na rzecz panarabskiej²⁵. Socjalistyczny model gospodarki, reforma rolna i nacjonalizacja²⁶ zakończyły dominację klasy wyższej, przede wszystkim arystokracji ziemskiej, wśród której znajdowało się wielu Koptów. Wprowadzenie systemu jednopartyjnego oraz delegalizacja partii Wafd oznaczało mniejszą aktywność polityczną Koptów, nastąpiło też wyraźne zmniejszenie reprezentacji koptyjskiej w rządzie i sektorze publicznym²⁷.

Sabra, określając Koptów mianem „wschodnich chrześcijan”, odwołuje się do koptyjskiego nacjonalizmu opartego w głównej mierze na faraonizmie i powoływaniu się na dziedzictwo starożytnego Egiptu. Faktem jest, że egipski nacjonalizm terytorialny ma nadal wielu zwolenników wśród społeczności koptyjskiej. Można też w nim zaobserwować pewne elementy nacjonalistyczne. Przede wszystkim Koptowie często podkreślają, że to właśnie oni, nie muzułmanie, są prawdziwymi Egipcjanami, rdzennymi mieszkańcami Doliny Nilu. Dzięki zawieraniu małżeństw wyłącznie w ramach wspólnoty, w przeciwieństwie do muzułmanów, zachowali czystość rasową, muzułmanie natomiast to w gruncie rzeczy Koptowie, którzy przeszli na islam²⁸. Mimo że Smith twierdzi, iż na płaszczyźnie rasowej Koptowie nie stanowią odmiennej grupy, wydaje się, że znacznie bardziej istotna jest tutaj percepcja samych Koptów, którzy *de facto*, bez względu na stan faktyczny, twierdzą, że stanowią odrębną jednostkę, odrębną rasę, wywodzącą się w prostej linii od faraonów. Można więc pokusić się

²² A. Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton and Oxford 2003, s. 138. W styczniu 1953 r. Rada Rewolucyjna sformułowała 6 zasad wyznaczających podstawowe cele i kierunek polityki nowych władz, które obejmowały likwidację imperializmu, feudalizmu, monopoli, budowę silnej armii, zaprowadzenie sprawiedliwości społecznej oraz zdrowego klimatu demokratycznego. Y. Choueiri, *Arab Nationalism: A History: Nation and State in the Arab World*, Oxford 2000, s. 182.

²³ Egipt miał stać się epicentrum arabskiego nacjonalizmu, który pod przywództwem Nasera miał przynieść zjednoczenie, postęp społeczny i realizację nadziei całej społeczności arabskiej. *Ibidem*, s. 187.

²⁴ Głównym założeniem arabskiego nacjonalizmu było postulowanie istnienia arabskiego narodu jako jednostki na płaszczyźnie geograficznej i historycznej, którego podstawowym źródłem tożsamości był język arabski i islam. M. Abdelrahman, *The Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt*, „Nations and Nationalism” 2/2007, s. 287.

²⁵ S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 98.

²⁶ Reforma rolna i nacjonalizacja objęła swym zasięgiem także instytucje i ziemie kościelne. W samym 1953 r. rząd skonfiskował ponad 200 feddanów ziem należących do Kościoła. Koptyjskie szkoły i szpitale zostały znacjonalizowane i odąd podlegały administracyjnej i finansowej kontroli Ministerstwa Edukacji i Zdrowia. C. Chaillot, *op. cit.*, s. 55.

²⁷ D. Zeidan, *op. cit.*, s. 57.

²⁸ S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 20.

o stwierdzenie, że przynajmniej wśród części Koptów istnieje poczucie odrębności etnicznej. Nie oznacza to jednak, że Koptowie wykluczają muzułmanów ze społeczności egipskiej, faraonńskiej wspólnoty krwi łączącej współczesnych i starożytnych Egipcjan. Wystarczy przytoczyć fragment przemówienia jednego z nacjonalistycznych intelektualistów szczytowego okresu nacjonalizmu egipskiego, Marqusa Samią, który zwrócił się do studentów następującymi słowami: „Wszyscy jesteście Koptami²⁹. Niektórzy muzułmańskimi Koptami, inni chrześcijańskimi, ale wszyscy jesteście potomkami starożytnych Egipcjan”³⁰. Różnica między muzułmanami i chrześcijanami polega więc na tym, że w żyłach chrześcijańskich Koptów płynie niczym nie skażona krew faraonńska. Czy jednak to poczucie wyjątkowości uprawnia nas do posługiwania się terminem „nacjonalizm”?

Z nacjonalizmem nierozzerwalnie związane jest pojęcie narodu. Zgodnie z klasyczną definicją Gellnera: „Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi”³¹. Według Szackiego: „nie ma (...) narodu tam, gdzie nie ma przynajmniej myśli o państwie i dążenia do jego utworzenia lub odtworzenia. Bez tej myśli jest tylko grupa etniczna czyli niepewny zadatek na naród”³². Koptowie nigdy nie wykazywali tendencji separatystycznych, choć oczywiście, jak dowodzi przykład Katalonii, narodu bez struktur państwowych, dążenie do stworzenia własnego bytu politycznego nie jest nieodłącznym elementem współczesnego nacjonalizmu³³. Niemniej jednak nacjonalizm jest przede wszystkim doktryną polityczną, wykorzystywaną przez władze polityczne do realizacji określonych celów. Funkcję reprezentanta, rzecznika społeczności koptyjskiej, od lat 50. pełni hierarchia kościelna. Kościół począwszy od lat 50. zaczął przekształcać się z instytucji o wyłącznie religijnym charakterze w organ polityczny.

Reforma rolna i powszechna nacjonalizacja w latach 50. i 60. przyczyniły się do znaczącego pogorszenia się sytuacji społeczności koptyjskiej. Z drugiej strony polityka Nasera doprowadziła do poważnego wzmocnienia instytucji Kościoła. Ze względu na brak możliwości partycypacji Koptów w życiu politycznym, jedynym reprezentantem i rzecznikiem społeczności w relacjach z państwem stał się patriarcha. Relacje między Cyrylem VI a Naserem, określane jako system neomilletowy³⁴, sprowadzały się do

²⁹ „Kopt” pochodzi od greckiego „Aiguptos”, który oznacza „Egipcjanin”. Sam termin prawdopodobnie wywodzi się od staroegipskiej nazwy Memfis (Hwt-ka-Ptah). Henderson, *op. cit.*, s. 155.

³⁰ I. Gershoni, J.P. Jankowski, *op. cit.*, s. 165.

³¹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 9.

³² J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 3/1997, s. 23.

³³ M. Castells, *Siła tożsamości*, Warszawa 2008, s. 54–60.

³⁴ W czasach Imperium Osmańskiego gminy chrześcijańskie i żydowskie zorganizowane były w millety – strefy, które pozostawały pod zwierzchnictwem władz duchownych i zachowywały względną autonomię. Poszczególne millety mogły wydawać własne przepisy, posiadać własne sądy i pobierać podatki. Dzięki temu cieszyły się dużą niezależnością w kwestiach religijnych i samorządowych. R.M. Scott, *Contextual Citizenship in Modern Islamic Thought*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18(1)/2007, s. 3. Mianem systemu neomilletowego określa się analogiczne regulacje we współczesnych systemach republikańskich, zgodnie z którymi kluczem w kształtowaniu relacji między mniejszościami religijnymi a państwem jest tożsamość religijna. Mniejszości religijne akceptują system pod warunkiem możliwości zachowania określonej autonomii wewnętrznej. Partnerstwo w ramach systemu neomilletowego jest

promowania wśród Koptów lojalności wobec rządzącego reżimu, w zamian za co Naser stał się gwarantem bezpieczeństwa społeczności³⁵ oraz złożył obietnicę wydawania rocznie 25 pozwoleń na budowę nowych kościołów i wspólnie z Cyrylem położył kamień węgielny pod Katedrę św. Marka. Dla ugruntowania się silnej pozycji hierarchii kościelnej niezwykle istotne było osłabienie arystokracji ziemskiej oraz rozwiązanie Rady Świeckiej³⁶, jedynej instytucji wybieranej przez wiernych w demokratycznych wyborach, za pośrednictwem której świeccy przedstawiciele Kościoła mogli wpływać na politykę, a przede wszystkim zarządzanie własnością i dochodami Kościoła. Z tego względu, od momentu powstania, Rada była postrzegana przez hierarchię kościelną jako potencjalne zagrożenie. Już pierwszy patriarcha, który został wybrany wkrótce po ukonstytuowaniu się Rady³⁷, Cyryl V, szybko popadł w konflikt z jej członkami i wszelkimi sposobami starał się utrudniać jej funkcjonowanie³⁸.

Partnerstwo neomilletowe zakończyło się w latach 70. W początkowej fazie rządów Sadata, który zastąpił zmarłego w 1970 roku Nasera, wydawać się mogło, że nastąpi zdecydowana poprawa statusu Koptów. Nowy prezydent, ze względu na katastrofalny stan gospodarki egipskiej, w dużej mierze osłabionej wojną szczyściadniową i rosnącymi wydatkami na cele militarne, postanowił odejść od centralnie sterowanej gospodarki. Polityka otwarcia na Zachód oraz liberalizm gospodarczy stanowiły dla przedsiębiorczych Koptów szansę na odzyskanie utraconej w czasach socjalizmu pozycji i bogactwa. Jednak Sadat nie cieszył się takim poparciem społecznym jak jego poprzednik i dla legitymizacji swojej władzy postanowił wykorzystać religię. Islam miał stać się alternatywą dla wciąż popularnego socjalizmu i panarabizmu. Wyrażnym ukłonem w stronę organizacji muzułmańskich, które miały być jego głównym sojusznikiem w walce przeciwko komunistom, było wprowadzenie do uchwalonej

korzystne zarówno dla władz państwowych, jak i kościelnych; Kościół wspiera władze, dzięki czemu traktowany jest jako reprezentant społeczności, co z kolei daje hierarchii kościelnej legitymizację władzy wewnątrz społeczności. P.S. Rowe, *Neo-millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt*, „Journal of Church and State” 2/2007, s. 331.

³⁵ Głównym przeciwnikiem politycznym Nasera było Bractwo Muzułmańskie. W 1954 r., po próbie zamachu na Nasera w Aleksandrii, wśród członków ugrupowania rozpoczęły się masowe aresztowania i krwawe represje ze strony ekipy rządzącej. J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, s. 63. Marginalizacja Bractwa i wykluczenie z aktywności na scenie politycznej stanowiła dla Koptów gwarancję bezpieczeństwa.

³⁶ P. Sedra, *Class Cleavages and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2/1999, s. 225. Rada Świecka powstała w 1874 r. z inicjatywy grupy świeckich zwolenników reform. Miała zajmować się kwestiami związanymi z funkcjonowaniem społeczności koptyjskiej, które obejmowały prawo cywilne (małżeństwo, rozwód, dziedziczenie), zarządzanie własnością kościoła, fundacjami religijnymi (*wakf-awkaif* – darowizny w formie dotacji finansowych lub nieruchomości przekazywane przez wiernych na cele religijne lub charytatywne) i dochodami Kościoła. W Radzie zasiada 24 członków: 2 duchownych i 22 przedstawiciele świeccich. Przewodniczącym jest patriarcha. Wybory odbywają się co 5 lat pod nadzorem ministerstwa spraw wewnętrznych. C. Chaillot, *op. cit.*, s. 23–25.

³⁷ Rada powstała w czasie interregnum między patriarchami Demetriuszem II i Cyrylem V. A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 93.

³⁸ Por. Y.L. Rizk, *The Selfless Patriot*, „Al-Ahram Weekly” 552/2001, <http://weekly.ahram.org.eg/2001/552/chmcls.htm>, (odczyt 15.07.2010).

9 listopada 1971 roku konstytucji zapisu, zgodnie z którym szariat miał stać się jednym ze źródeł prawa³⁹.

Wybrany w październiku 1971 roku na 117. patriarchę Kościoła koptyjskiego Szenuda III otwarcie skrytykował zmiany konstytucyjne. Bezkompromisowa postawa patriarchy spowodowała rosnącą niechęć konserwatywnych muzułmanów. W 1972 roku w Aleksandrii ukazały się pamflety oskarżające Szenudę o planowanie przejęcia władzy w Egipcie oraz prowadzenie agresywnej kampanii nakłaniającej muzułmanów do porzucenia swej wiary i przyjęcia chrześcijaństwa. W rezultacie, 6 listopada 1972 roku na ulicach Kairu rozpoczęły się masowe demonstracje antykoptyjskie. W zamieszkach zginęło 48 osób. Wobec rosnącej religijności społeczeństwa w latach 70. przesłanie radykalnych grup muzułmańskich, opowiadających się za wprowadzeniem szariatu, znajdowało coraz szerszy krąg odbiorców. Rząd, w obawie przed eskalacją antyrządowych nastrojów, w sierpniu 1977 roku przedłożył Zgromadzeniu Narodowemu projekt wprowadzenia do prawa karnego apostazji, co spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem Kościoła, który w ramach demonstracji ogłosił pięciodniowy post dla wszystkich Koptów⁴⁰. Ostatecznie, dzięki wsparciu ze strony diaspory koptyjskiej w USA, Kanadzie i Australii, rząd wycofał się z propozycji, skutkiem czego były coraz większe napięcia w relacjach muzułmańsko-koptyjskich⁴¹. 6 stycznia 1980 roku w wigilię Bożego Narodzenia w kilku kościołach w Aleksandrii doszło do zamachów terrorystycznych. Wkrótce sytuacja stała się tak niebezpieczna, że patriarcha zdecydował się odwołać uroczystości Świąt Wielkanocnych. 22 maja 1980 roku wprowadzono poprawki do konstytucji. Islam stał się oficjalną religią państwową, a szariat głównym źródłem legislacji egipskiej. Z takiego rozwiązania niezadowoleni byli nie tylko Koptowie, lecz także muzułmańscy ekstremiści domagający się natychmiastowego i całkowitego wdrożenia szariatu. 17 czerwca 1981 roku rozpoczęły się trzydniowe zamieszki w Kairze. Zniszczono 171 budynków prywatnych i publicznych, śmierć poniosło 17 osób, a 112 zostało rannych. Sadat, zdając sobie sprawę, że nie jest w stanie kontrolować sytuacji, wydał rozkaz aresztowania 1500 osób po obu stronach, w tym również duchownych, a Szenuda, za podżeganie do walk religijnych, został skazany na areszt domowy⁴².

Przeziąknięta antykoptyjską propagandą atmosfera lat 70. spowodowała masową mobilizację Koptów, która przejawiała się przede wszystkim znacznym wzrostem aktywności religijnej. Uczestnictwo w nabożeństwach stało się tym, czym było w okresie wczesnego chrześcijaństwa – rodzajem kolektywnej afirmacji w obliczu

³⁹ S.K. Brown II, *op. cit.*, s. 1058.

⁴⁰ Ze względu na bardzo poważne problemy z uzyskaniem rozvodu, Koptowie często w tym celu przechodzą na islam. Po dokonaniu formalności rozwodowych zazwyczaj powracają na łono chrześcijaństwa. Wprowadzenie do prawa karnego apostazji, za którą w prawie muzułmańskim przewidziana jest kara śmierci, stanowiło poważne zagrożenie dla integralności społeczności. M. Nisan, *op. cit.*, s. 148.

⁴¹ Wysiłki Koptów w blokowaniu przyjęcia szariatu traktowane były jako „tyrania mniejszości”. Charyzmatyczni szejkowie – asz-Szarawi, Kiszki i Umar, niezwykle popularni w latach 70., otwarcie atakowali Koptów, oskarżając ich o przychylność wobec krzyżowców i syjonistów oraz kolaborację z wrogami islamu. D. Zeidan, *op. cit.*, s. 62.

⁴² S.K. Brown II, *op. cit.*, s. 1059–1062.

prześladowań⁴³. Z inicjatywy wiernych zakładano coraz więcej szkół niedzielnych⁴⁴, instytucji charytatywnych, a studenci tworzyli koptyjskie stowarzyszenia na uczelniach. W 1974 roku w biednych rejonach kraju powstały Społeczne Centra Rozwoju, które organizowały edukację religijną, naukę czytania i pisanie oraz kursy krawieckie dla kobiet. Wkrótce ich działalność poszerzyła się i objęła także kursy szkolenia zawodowego oraz centra językowe, w których uczono języka angielskiego⁴⁵. Wzrost aktywności religijno-społecznej oraz grupowej solidarności był rezultatem nie tylko rosnącego poczucia zagrożenia, lecz także postawy Szenudy wobec rządu oraz jego zaangażowania w obronę praw obywatelskich Koptów. Patriarcha publicznie domagał się ochrony Koptów i ich własności, wolności wyznania, zaprzestania agresywnej kampanii zmuszania niemuzułmanów do przechodzenia na islam, większej reprezentacji w związkach zawodowych, władzach lokalnych, parlamencie, sprzeciwiał się próbom narzucenia Koptom szariatu⁴⁶.

Po zabójstwie Sadata w 1981 roku Szenuda diametralnie zmienił swoją postawę wobec rządu. Okres prezydentury Mubarak’a to powrót do polityki neomilletowego partnerstwa z czasów Cyryla VI. Kiedy w 1985 roku został zwolniony z aresztu, podstawowym celem patriarchy stało się ugruntowanie swej władzy w Kościele poprzez całkowite podporządkowanie sobie administracji kościelnej, a także zintegrowanie wiernych z Kościołem.

Konsolidacja władzy wewnątrz Kościoła od samego początku była istotnym aspektem patriarchatu Szenudy. Wywodzący się z Ruchu Szkół Niedzielnych⁴⁷ patriarcha postanowił dokonać głębokiej reformy instytucji, dążąc przede wszystkim do centralizacji władzy, która mogła mu zapewnić kontrolę nad finansami oraz gospodarczym i kulturalnym rozwojem społeczności. Kluczowe stanowiska w administracji oraz nowe diecezje obsadzone były zwolennikami patriarchy, czym Szenuda zapewnił sobie lojalność podwładnych, a także kontrolę nad Świętym Synodem⁴⁸, dzięki czemu mógł bezpośrednio wpływać na najważniejsze kwestie związane z funkcjonowaniem

⁴³ S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 209.

⁴⁴ Szkoły niedzielne – związane z działalnością Ruchu Szkół Niedzielnych, por. przypis 47.

⁴⁵ P. Sedra, *op. cit.*, s. 226–227.

⁴⁶ M. Samaan, S. Sukkary, *The Copts and Muslims in Egypt* [w:] S. Joseph, B.L.K. Pillsbury (red.), *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins*, Boulder 1978, s. 149.

⁴⁷ Terminem tym określane jest ruch dążący do zreformowania Kościoła, zapoczątkowany oficjalnie w 1918 r. z inicjatywy świeckich przedstawicieli społeczności. Przyczyną jego powstania była konkurencyjna działalność zachodnich misjonarzy, zwłaszcza protestanckich, przejawiająca się w aktywnej działalności charytatywnej, edukacyjnej, pomocy socjalnej i medycznej, której beneficjentami byli zaniedbywani przez Kościół koptyjski wierni, co stało się przyczyną licznych konwersji. Początkowo działalność ruchu skupiała się na edukacji religijnej prowadzonej w szkołach niedzielnych, gdzie nauczano Biblii, obrządku koptyjskiego, historii Kościoła, życia egipskich świętych i męczenników. Jednym z aktywistów był Nazir Gajjid, obecnie Szenuda III. Por. S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 71–74.

⁴⁸ Święty Synod – najwyższa władza kościelna, na czele której stoi patriarcha. Zbiera się raz w roku w sobotę poprzedzającą Zesłanie Ducha Świętego. Dokonuje wyboru papieża, odpowiada za kwestie związane m.in. z wiarą, edukacją, relacje z innymi Kościołami, sprawy diecezjalne, posługi kapłańskie i liturgiczne. C. Chaillot, *op. cit.*, s. 26–27.

Kościoła⁴⁹. Rada Świecka⁵⁰ została przekształcona w organ całkowicie podporządkowany patriarche. Kościół otwarcie manipulował „demokratycznymi” wyborami, publikując na łamach *Watani*⁵¹ listy preferowanych kandydatów. W dniu wyborów przed punktami wyborczymi gromadzili się księża, grożąc ekskomuniką tym, którzy chcieliby zagłosować na kandydatów niewskazanych przez hierarchię kościelną⁵².

Szenudzie udało się także zrealizować drugi cel, jakim było zaangażowanie wiernych w życie Kościoła i całej społeczności. Kościoły i instytucje parafialne oferujące szeroki zakres usług, w tym między innymi darmową edukację (nie tylko religijną) stały się miejscem, gdzie koncentruje się życie społeczne. Rozbudowana sieć pomocy sprawia, że na płaszczyźnie socjalnej wierni są całkowicie uzależnieni od hierarchii kościelnej, choć największą rolę odgrywają świeccy przedstawiciele społeczności, z inicjatywy których pod skrzydłami Kościoła zakładane są szkoły językowe, organizowane seminaria dotyczące planowania rodziny, higieny, działają sądy arbitrażowe, powstają projekty rozwoju społeczności wspierane w praktyce przez rozwinięty system mikrokredytów⁵³. Beneficjentami oferowanej przez Kościół pomocy socjalnej są przede wszystkim przeciętni Koptowie, przedstawiciele klasy niższej i średniej. Dla większości z nich sponsorowane przez Kościół ośrodki letniskowe na wybrzeżu Morza Śródziemnego i Czerwonego, wycieczki pod piramidy, do koptyjskich klasztorów – to jedyne formy wakacyjnej rozrywki, które mogą zapewnić swoim dzieciom⁵⁴. Jednak, co szczególnie istotne, Kościół stara się także przyciągnąć do siebie przedstawicieli klasy wyższej: biznesmenów, lekarzy, inżynierów, dziennikarzy i in. Organizowane są dla nich specjalne msze, modlitwy, spotkania z patriarchą. Dzięki temu również uprzywilejowani Koptowie świadczą swoją pomoc potrzebującym, zarówno w formie wsparcia materialnego, jak i zawodowego, na przykład w należących do Kościoła klinikach lekarze pełnią darmowe dyżury⁵⁵. Wszyscy członkowie społeczności, którzy posiadają jakiegokolwiek przydatne umiejętności podlegają mobilizacji. Tak więc, jak podkreśla Hasan, relacje między wiernymi a Kościołem nie mają wyłącznie duchowego charakteru, ale przypominają raczej relacje obywatel – państwo⁵⁶.

Wzrost religijności oraz integracja wiernych z Kościołem zaowocowały zjawiskiem, które Hasan określa mianem „koptyjskiego nacjonalizmu kulturowego”⁵⁷. Tożsamość

⁴⁹ S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 123–127.

⁵⁰ Rada została przywrócona w 1973 r. przez Sadat, który sądził, że w ten sposób powstanie alternatywa dla przywództwa kościelnego i świeccy działacze osłabiają władzę papieską: S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 134–135.

⁵¹ „Moja Ojczyzna” – koptyjski tygodnik, założony w 1958 r., redagowany przez wybitnych przedstawicieli koptyjskiej inteligencji i klasy średniej. M. Nisan, *op. cit.*, s. 145. Obecnie redaktorem naczelnym jest Yusuf Sidhom.

⁵² Por. P. Sedra, *op. cit.*, s. 228–229.

⁵³ P.S. Rowe, *Building Coptic Society: Christian Groups and the State in Mubarak's Egypt*, „Middle Eastern Studies” 1/2009, s. 119.

⁵⁴ S.S. Hasan, *op. cit.*, s. 213.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 207–208.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 153.

⁵⁷ Por. *ibidem*, s. 201–208.

koptyjska w dużej mierze kształtowana jest przez kultywowanie pamięci o pierwszych wiekach chrześcijaństwa, które odbierane są jako niekończąca się fala prześladowań, przymusowych konwersji, męczeństwa, zniszczonych kościołów i represji, które sięgają początków III wieku. Okres kulminacyjny, który odcisnął szczególne piętno na społeczności koptyjskiej, przypada na panowanie Dioklecjana. Dla upamiętnienia poniesionych wówczas ofiar, do użytku kościelnego wprowadzono kalendarz według Ery Męczenników (*Anno Martyrii*). Za pierwszy rok kalendarza przyjęto rok 284, czyli datę wstąpienia na tron Dioklecjana⁵⁸. „Koptyjski nacjonalizm kulturowy” sprowadza się w głównej mierze do masowej dystrybucji wytworów kultury upamiętniających historię chrześcijaństwa koptyjskiego i generowanie dumy ze starożytnego dziedzictwa. Filmy z legendami o świętych i męczennikach łączą różne grupy wiekowe, a koptyjskie hymny i pieśni religijne, wysławiające suwerenność Kościoła koptyjskiego i jego niezależność od zachodniego chrześcijaństwa, są niejednokrotnie jedyną muzyką dozwoloną do 18. roku życia. Śpiewanie pieśni na różnego rodzaju inauguracyjnych spotkaniach stało się tradycją o dużej sile symbolicznej. Jednak czy rzeczywiście mamy do czynienia z nacjonalizmem?

Nacjonalizm kulturowy dąży do odnowienia wspólnoty narodowej przez tworzenie, zachowanie lub umacnianie kulturowej tożsamości ludzi, kiedy odczuwa się jej brak lub zagrożenie. Nacjonalista kulturowy traktuje naród jako wytwór jego unikalnej historii i kultury oraz jako zbiorową solidarność obdarzoną wyjątkowymi atrybutami. W skrócie nacjonalizm kulturowy zainteresowany jest odrębnością wspólnoty kulturowej jako esencji narodu⁵⁹.

Od lat 70. poczucie zagrożenia przed utratą koptyjskiej tożsamości i wiary generowane jest przez działalność i ideologię radykalnych ugrupowań fundamentalistów muzułmańskich. Dla ekstremistów religijnych żydzi i chrześcijanie, utożsamiani z syjonistami i krzyżowcami, są z definicji wrogami islamu, przeciwko którym należy prowadzić walkę zbrojną, gdyż pozostają w zмовie z zachodnim imperiaлизmem. Szczególnym celem ataków pozostają Koptowie, którzy zanieczyszczają czystość muzułmańskiego Egiptu, a tylko zjednoczone pod egidą islamu państwo może odnieść zwycięstwo w walce z wrogimi siłami chrześcijańskiego Zachodu. Nawet reprezentanci bardziej umiarkowanej opcji stoją na stanowisku, że w przyszłym państwie muzułmańskim należy powrócić do koncepcji *ahl az-zimma* i obowiązku płacenia *dżizji*, a Koptowie powinni mieć ograniczone możliwości kultywowania wiary, manifestowania symboli religijnych czy wznoszenia nowych kościołów⁶⁰. Muzułmańscy ekstremiści stanowią jedyną realną opozycję dla rządzącego reżimu. W obawie przed eskalacją przemocy religijnej oraz wzrostem nastrojów antyrządowych władze państwowe muszą uwzględnić także preferencje tej grupy społecznej, co przekłada się na dyskryminację Koptów w relacjach obywatel – państwo i dostępie do stanowisk

⁵⁸ A.S. Atiya, *op. cit.*, s. 27–28.

⁵⁹ Kosaku Yoshino cyt. [za:] M. Castells, *op. cit.*, s. 44.

⁶⁰ M. Purcell, *A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt*, „*Ecumene*” 4/1998, s. 440–441.

w sektorze państwowym⁶¹. Prześladowania religijne oraz dyskryminacja stały się przyczyną emigracji i licznych konwersji⁶², co odbierane jest jako realne zagrożenie dla tożsamości i jedności społeczności.

Pozostaje jednak pytanie dotyczące narodu. Wydaje się, że na tym etapie o narodzie koptyjskim mowy być nie może. Oczywiście poczucie odrębności narodowej nie jest warunkiem koniecznym do zaistnienia ideologii nacjonalistycznej, ponieważ bardzo często to właśnie nacjonalizm tworzy naród⁶³. Tak więc istnieje potencjał, aby mógł powstać naród koptyjski. Jednak dystrybuowane przez Kościół wytwory kultury koptyjskiej pozbawione są ideologii narodowej, owszem, podkreślają wyjątkowość chrześcijaństwa koptyjskiego, jego niezależność od chrześcijaństwa zachodniego, lecz ich podstawowym celem jest promowanie posłuszeństwa wobec hierarchii kościelnej oraz solidarności między członkami społeczności.

Skoro nie ma narodu koptyjskiego, powinni zatem istnieć ideolodzy nacjonalistyczni, którzy stanowią niezbędny element dla ukształtowania się poczucia odrębności narodowej. „Świadomość bycia narodem z reguły rodzi się jako świadomość elitarna (...). Nie ma więc narodów bez ideologów i przywódców, którzy taki projekt układają, zabiegając następnie o to, by został zaakceptowany przez możliwie dużą część populacji zdefiniowanej przez nich jako naród”⁶⁴. Wobec całkowitego podporządkowania sobie wiernych przez Kościół i braku świeckiej reprezentacji politycznej, to właśnie Kościół jest instytucją, która mogłaby podjąć się zadania rozbudzenia wśród swoich poddanych uczuć nacjonalistycznych. Tymczasem „koptyjski faraon”, Szenuda III, wyraźnie podkreśla, że Koptowie są w pełni zintegrowani z państwem egipskim i identyfikują się z egipską tożsamością narodową. Koptowie nie są jakkolwiek mniejszością, są Egipcjanami⁶⁵. Mało tego, patriarcha otwarcie wspiera rządzący reżim i nieustannie potwierdza swoją lojalność wobec prezydenta, deklarując swoje poparcie dla Mubaraka w czasie wyborów prezydenckich⁶⁶. Wynika to przede wszystkim z niepokoju Koptów o przyszłość w zdominowanym przez muzułmańską większość państwie, w którym coraz bardziej widoczne są wpływy

⁶¹ W 2009 r. na 700 rektorów, dziekanów i prodziekanów na 17 uczelniach państwowych tylko jedno stanowisko zajmował chrześcijanin. W 454-osobowym parlamencie zasiada zaledwie 6 Koptów, a tylko jeden został wybrany w wyborach bezpośrednich (5 mianował prezydent), co wynika z faktu, że Koptowie generalnie nie mają możliwości kandydowania z listy rządzącej Narodowej Partii Demokratycznej. Dwóch Koptów zajmuje stanowiska ministerialne, a tylko jeden piastuje stanowisko gubernatora. Koptowie dyskryminowani są także w dostępie do służby w policji. W roku 2008/2009 do Narodowej Akademii Policijnej na 1600 miejsc przyjęto 24 Koptów. *Egypt, International Religious Freedom Report*, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127346.htm> (odczyt 15.07.2010).

⁶² Tylko w latach 1988–1990 liczbę koptyjskich konwertytów wśród absolwentów uczelni wyższych szacuje się na ok. 50 tys., por. I. Boles, *Egypt – Persecution. Disappearing Christians of the Middle East*, „Middle East Quarterly” 8(1)/2001, <http://www.meforum.org/23/egypt-persecution> (odczyt 15.07.2010).

⁶³ E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990, s. 9.

⁶⁴ J. Szacki, *op. cit.*, s. 17.

⁶⁵ C.D. Smith, *op. cit.*, s. 61.

⁶⁶ P.S. Rowe, *Neo-millet Systems...*, s. 347–348.

Bractwa Muzułmańskiego⁶⁷. Nawet najwięksi krytycy rządu doceniają korzyści płynące z prezydentury Mubarak, który, nie dopuszczając do przejęcia władzy przez ekstremistów religijnych, kreowany jest na strażnika porządku publicznego i gwaranta bezpieczeństwa społeczności koptyjskiej. Taktyczna współpraca z rządem, ale także polityczna presja wywierana przez międzynarodowe lobby koptyjskie, przyniosła też wymierne korzyści dla społeczności. Najważniejsze z nich to udogodnienia związane z renowacją i budową obiektów sakralnych⁶⁸, choć z największym entuzjazmem Koptów, zarówno tych w Egipcie, jak i żyjących w diasporze, którzy tradycyjnie niechętnie i krytycznie ustosunkowani są do władz egipskich, przyjęta została zmiana statusu Bożego Narodzenia. 17 grudnia 2002 roku Mubarak ogłosił, że obchodzone 7 stycznia koptyjskie Boże Narodzenie stanie się świętem państwowym⁶⁹.

Samoidentyfikacja Koptów kształtowana jest przez dwa zasadnicze elementy: tożsamość koptyjską na płaszczyźnie religijnej oraz egipską na płaszczyźnie narodowej. Jak słusznie podkreśla Sabra, Koptowie silnie identyfikują się z dziedzictwem starożytnego Egiptu, jednak nie jest to czynnik uzasadniający posługiwanie się terminem „koptyjski nacjonalizm”. Odrębność religijna to zdecydowanie za mało, aby można było mówić o narodzie koptyjskim, tym bardziej, że sami Koptowie uważają się za Egipcjan, a „koptyjska egipskość” promowana jest także przez najważniejszego przedstawiciela społeczności – Kościół. Koptowie z pewnością nie są „arabskimi chrześcijanami”, ponieważ zdecydowanie odrzucają tożsamość arabską, co nie oznacza wcale, że w jakikolwiek sposób identyfikują się z zachodnim chrześcijaństwem. Wręcz przeciwnie, mimo że islam jako narzędzie w rękach radykalnych fundamentalistów, postulujących konieczność powrotu Koptów do statusu *ahl az-zimma*, postrzegany jest jako realne zagrożenie dla koptyjskiej egzystencji, podkreślają odrębność swego Kościoła i są dumni z wyjątkowości i niezależności chrześcijaństwa koptyjskiego. Ponadto Koptowie nie negują historii i kultury muzułmańskiej, która stała się także ważnym elementem kultury koptyjskiej. Dla Koptów Egipt faraonSKI, chrześcijański i muzułmański jest niepodzielną całością. Koptowie zdecydowanie potępiają syjonizm i zajmują takie samo stanowisko jak muzułmanie w kwestii palestyńskiej, czym Szenuda

⁶⁷ W wyborach w 2005 r. członkowie Bractwa Muzułmańskiego zdobyli 88 mandatów (20%), pozostałym partiom opozycyjnym udało się uzyskać w sumie zaledwie 15 miejsc. Członkowie Bractwa ze względu na zakaz działalności partii o charakterze politycznym wystartowali jako kandydaci niezależni, jednak w czasie kampanii wyborczej wszyscy akcentowali hasło Bractwa „al-islam huwa al-hal” (Rozwiązaniem jest islam). J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 127.

⁶⁸ Zgodnie z dekretem 291 z 2005 r. wydawanie pozwoleń na renowację i rozbudowę kościołów pozostaje w gestii gubernatorów, wszystkie podania powinny być rozpatrzone w ciągu 30 dni, a proste naprawy związane ze zwykłą eksploatacją obiektów mogą być dokonywane bez pozwolenia, należy jedynie poinformować odpowiednie władze. *Egypt...*, *op. cit.* Do końca lat 90. wszystkie pozwolenia, zarówno na budowę, jak i renowację kościołów wymagały zgody głowy państwa. Niezwykle skomplikowane procedury, często celowe odwlekanie wydawania pozwoleń powodowały, że kościoły budowano bez stosownych zezwoleń, co prowokowało ataki ze strony społeczności muzułmańskiej. Por. P.S. Rowe, *Neo-millet Systems...*, s. 339–341.

⁶⁹ Por. M. Tadros, *A Christmas Like No Other*, „Al-Ahram Weekly” 619/2–8 January 2003; <http://weekly.ahram.org.eg/2003/619/li1.htm> (odczyt 15.07.2010).

zyskał sobie nawet tytuł „papieża Arabów”⁷⁰. Tak więc trudno też sklasyfikować Koptów jako „wschodnich chrześcijan”, przynajmniej zgodnie z zaproponowaną przez Sabrę definicją. W związku z tym wydaje się, że jedynym adekwatnym terminem oddającym specyfikę tej społeczności jest po prostu termin Koptowie lub egipscy chrześcijanie.

Literatura

- Abdelrahman M., *The Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt*, „Nations and Nationalism” 13(2)/ 2007, s. 285–300.
- Atiya A.S., *Historia kościołów wschodnich*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2007.
- Boles I., *Egypt – Persecution. Disappearing Christians of the Middle East*, „Middle East Quarterly” 8(1)/ 2001; <http://www.meforum.org/23/egypt-persecution> (odczyt 15.07.2010).
- Brown S.K. II, *The Coptic Church in Egypt: A Comment on Protecting Religious Minorities from Nonstate Discrimination*, „Brigham University Young Review” 3/2000, s. 1049–1098.
- Castells M., *Sila tożsamości*, PWN, Warszawa 2008.
- Chaillot C., *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Orthdruk, Białystok 2005.
- Choueiri Y., *Arab Nationalism: A History: Nation and State in the Arab World*, Blackwell Publishers, Oxford 2000.
- Dawisha A., *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2003.
- Egypt, International Religious Freedom Report*, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, Released on 26.10.2009; <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127346.htm> (odczyt 15.07.2010).
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, PIW, Warszawa 1991.
- Gershoni I., Jankowski J.P., *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, Oxford University Press, New York 1987.
- Hasan S.S., *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford University Press, New York 2003.
- Henderson R.P., *The Egyptian Coptic Christians: The Conflict between Identity and Equality*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 16(2)/ 2005, s. 155–166.
- Hobsbawm E.J., *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Nisan M., *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*, II edition McFarland & Company, Inc. Publishers, Jefferson/North Carolina/London 2002.
- Purcell M., *A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt*, „Ecumene” 5(4)/1998, s. 432–451.
- Rizk Y.L., *The Selfless Patriot*, „Al-Ahram Weekly” 552 (20–26 September) /2001, <http://weekly.ahram.org.eg/2001/552/chrncls.htm> (odczyt 15.07.2010).
- Rowe P.S., *Neo-millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt*, „Journal of Church and State” 49(2)/2007, s. 329–350.
- Rowe P.S., *Building Coptic Society: Christian Groups and the State in Mubarak’s Egypt*, [w:] „Middle Eastern Studies” 45(1)/ 2009, s. 111–126.
- Sabra G., *Two Ways of Being a Christian in the Muslim Context of the Middle East*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 17(1)/ 2006, s. 43–53.

⁷⁰ R.P. Henderson, *op. cit.*, s. 165.

- Samaan M., Sukkary S., *The Copts and Muslims in Egypt* [w:] S. Joseph, B.L.K. Pillsbury (red.), *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins*, Westview Press, Boulder CO 1978, s. 129–155.
- Scott R.M., *Contextual Citizenship in Modern Islamic Thought*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18(1)/ 2007, s. 1–18.
- Sedra P., *Class Cleavages and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 10(2)/ 1999, s. 219–235.
- Smith C.D., *The Egyptian Copts: Nationalism, Ethnicity, and Definition of Identity for Religious Minority* [w:] M. Shatzmiller (red.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Mc Gill-Queen’s University Press, Montreal and Kingston 2005, s. 58–84.
- Stepniewska-Holzer B., Holzer J., *Egipt. Stulecie przemian*, Dialog, Warszawa 2008.
- Szacki J., *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 502(3)/1997, s. 4–31.
- Tadros M., *A Christmas Like No Other*, „Al-Ahram Weekly” 619 (2–8 January)/2003, <http://weekly.ahram.org.eg/2003/619/li1.htm> (odczyt 15.07.2010).
- Tagher J., *Christians in Muslim Egypt. A Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Oros Verlag, Altenberge 1998.
- Zdanowski J., *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Askon, Warszawa 2009.
- Zeidan D., *The Copts – Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 10(1)/1999, s. 53–67.